أثر قوانين الفهم الاجتماعي في المعرفة الفقهية القواعد المنهجية (الأصولية)

عبد الامير كاظم زاهد◆

المقدمة

يتناول هذا البحث : النظر في أثر الواقع ومسالك التخاطب الاجتماعي في صيرورة بعض القواعد الأصولية وتكون بعض الآراء الفقهية من خلال السنن الاجتماعية في تعامل الإنسان مع النصوص، والنظر في كيف تخلق التجارب الاجتماعية للأمم نماذج من القواعد المنهجية،

ويقارب هذا البحث دعوى إن القاعدة المنهجية في علم الأصول ليست وليدة التفكير العقلي البرهاني حصراً، أو ناتج النص الديني دائماً إنما يتدخل التفهم والتفاهم الاجتماعي في إنتاج مثل هذه القواعد.

إن ألفاً وخمسمائة عام بكل تداعياتها وظروفها وتطوراتها الاقتصادية والمعرفية قد تدرجت من خلال أحقابها قضية التراكم والتطور في التفكير المنهجي الأصولي عند المسلمين فجاء هذا البحث ليرصد العلاقة الجدلية بين الصيرورة الاجتماعية والصيرورة الفقهية والأصولية ويقرر أنهذا الجانب من المكون الاجتماعي منتج للقواعد المنهجية الأصولية والآراء الفقهية.

الوصول إلى قوانين الفهم المنتجة للقوانين الأصولية والمسالك المعتمدة في التعامل مع النص

أن بعض قواعد أصول الفقه من اكتشاف الحكم الشرعي لأن أصلها نص موحى، وبعضها ناتج التأمل العقلي، وبعضها الثالث ناتج الحركة الاجتماعية، وقد يكون قسم منها قد تضافرت عليه هذه العوامل المتعددة لذلك ليس بالضرورة أن تكون القاعدة الفقهية والأصولية فقط من إنتاج النص أو التأمل العقلي. كما يعتقد الكثير من أن علم المنهج أي الطريقة التي يستخدمها الباحثون لدراسة المشكلة وطرق حلها(١) هي عبارة عن ((قواعد عقلية صرفة)) وكذلك ليس بالضرورة ما يذهب إليه آخرون من أن قواعد الأصول والآراء الفقهية من منتجات النص الديني حصراً.

◆ استاذ دكتور ومدير مركز دراسات الكوفة / جامعة الكوفة .

ويبدو لي إن هذه الاعتقادات تحتاج إلى مزيد من التأمل والمراجعة، لأن للمجتمعات البشرية طريقتها في تعاملها مع النصوص المقدسة، وأن التخاطبات بين الأفراد لها قوانين ثابتة وتعد طرفاً للفهم والتفهم والإفهام،

القواعد الأصولية :

يعد علم أصول الفقه – علماً منهجياً – فأهدافه ومراميه تمكين المجتهد من اكتشاف الحكم الفقهي للواقعة من الأدلة المرجعية فقد عرفه ابن الحاجب بأنه قواعد استنباط الاحكام الفرعية عن أدلتها التفصيلية(٢) وقال عنها العلامة هو مجموع طرق الفقه على الإجمال(٣) وعرفها النائيني : كبريات تقع في طريق الاستنباط(٤) وعرفها السيد محمد باقر الصدر : انه العناصر المشتركة في عملية استنباط الحكم الشرعي(٥).

ويقر ر الغزالي أن أشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع وهو علم الفقه وهو بذلك يهمل تماماً ما ينتجه التعامل الاجتماعي(٦) من صنع الرأي والموقف والمنهج، ويقرر الغزالي إن أدلة الأحكام أربعة (الكتاب والسنة والإجماع ودليل العقل)(٧) ويسلسل المرجعيات التي يؤخذ منها الفقه إلى ثلاثة :

- مرجعية النص (القرآن/ السنة).
- مرجعية التلقي والفهم الاجتماعي للنص (الإجماع) والعر ف.
- مرجعية النتاج العقلي (القياس والمصالح والذرائع والاستصحاب والبراءة).

قوانين الفهم الاجتماعي وتفهم النص القرآني

في خضم الأبحاث الأصولية في مرجعية القرآن الكريم للأحكام نلحظ قضيته المحكم والمتشابه لتشير تماماً إلى مرجعية نصيّة تستدعى التقليب الصحيح للنص لحصر احتمالات المتشابه وتستعين بالمحكم لضبط اختيار الراجح من تلك الاحتمالات وكذلك الحال حينما يتطرق التأويل إلى ظاهر ألفاظه، ويتطرق التخصيص إلى صيغ عمومه، ويتطرق النسخ إلى مقتضياته، فإن ذلك كله يتم من خلال ضرورات الفهم الإجتماعي للنص.

إن آلية النسخ تقع في دائرة النص ذاته لأنه خطاب دال على ارتفاع الحكم الثابت بنص جديد، فالقرآن ينسخ قرآناً وينسخ السنة، والسنة تنسخ السنة. وفي نسخ السنة للقرآن خلاف على رتبة الناسخ ورتبة المنسوخ فظهر إن النسخ يقع في الدائرة المشتركة بين النص والفهم الإجتماعي إذ الفهم الاجتماعي قد

تعامل مع الرتبة أما الإجماع والعقل فلا ينسخان النص لأن النسخ لا يكون بعد انقطاع الوحي فهو في دائرة النص ذاتها وكذا لا ينسخ القياس النص لأنه من ملحقات وتوابع النص، إلا في قول ضعيف استند على قاعدة ((ما جاز التخصيص به جاز به النسخ(٨))) مما دل على أولوية تلك المرجعيتين.

إن نسخ القرآن بالقرآن معلوم في موارد منها ما جاء في آية صدقة النجوى اما نسخ السنة بالقرآن فهو مثل أمر الله تعالى بالتوجه في الصلاة من القدس إلى مكة في قوله تعالى وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره(٩) فكان الذي نزل هو التوجه بالصلاة نحو البيت الحرام (مكة المكرمة) وهذا نسخ القرآن للسنة النبوية المطهرة.وطبيعي أن تنسخ السنة نظيرتها من السنة لأنهما من جنس واحد، وقد وقع الخلاف في نسخ السنة للقرآن على قولين:

آراء العلماء في نسخ السنة للكتاب :

- يرى الحنفية وجمهور الأشاعرة والمعتزلة والفقهاء جواز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة أو المشهورة مثل خبر المسح على الخفين.
- ويرى الشافعية : لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة ولا نسخ السنة بالكتاب كما جاء في كتاب الرسالة للشافعي، واختلف أصحابه في مراده هل (نفي الجواز أو نفي الوجود)(١٠)

، وقد ذهب الموافقون إلى أن الوصية للوالدين في القرآن منسوخة بقوله (صلى الله عليه وآله وسلم) (لا وصية لوارث) ورد عليهم المعارضون بأن آية الميراث هي التي نسخت آية الوصية فصار من قبيل نسخ القرآن بمثله ومن التراث الأصولي ما ينقل أن الشافعي لا يجيز نسخ السنة للقرآن ولا نسخ القرآن للسنة وحجته(١١).إنما جاز نسخ القرآن بالقرآن، فلأن الله تعالى هو المبين لكلام نفسه، والسنة بالسنة، فلأن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) له أن يرفع سنته بسنة أخرى جديدة.ويصر المعارضون : لنسخ السنة للقرآن مستدلين إذا تنزلنا وقبلنا بأن السنة تنسخ فإنما السنة الناسخة وحي يوحي إليه فيكون من قبيل القرآن الناسخ لمثله لكن لا بنظم القرآن، وفي مجال السنة فالمتواتر ينسخه المتواتر، والآحاد ينسخه الآحاد ولا ينسخ الآحاد المتواتر إلا عند بعض الأصوليين الذين قالوا أن تحولهم إلى الكعبة قد حصل بقول الواحد، وكان ما قبله متواتراً بطريق قاطع.

لذلك يقرر الغزالي انه لا يجوز نسخ النص بالقياس(١٢) ولا عبرة بمن ساوى بين التخصيص والنسخ، لأن الغزالي لا يصحح قاعدة ما جاز التخصيص به جاز النسخ به، مما دل على أن تبلور علم الأصول

الذي كان ضمن صيرورة إجتماعية طبيعية، أسهم العلماء فيها واعتمدوا قوانين الخطاب في صنع المنهج الأصولي.

ويظهر : أثر الفهم الاجتماعي جلياً في مسألة تحكيم الظواهر النصية وحجية الظاهر القرآني(١٣)، إذ يقرر جمع من العلماء أن التعامل على وفق الظاهر اللغوي ناتج قهري للسيرة العقلية والبناء العقلي(١٤) وهذا اتجاه مدرسي يقابل من يرى أن القرآن له ظاهر وباطن، والباطن له مخاطبون خاصون فلا يخوض غيرهم فيه ولا يعول على الظاهر فقط(١٥).

وهنا لابد من الإشارة أن المدرسة التي ترى أن للقرآن ظاهر وباطن، لا تصادر الظهور القرآني وتعتمده لأغراض الفهم التبادري، أما الفهم المعمق فهو للمخاطبين به ممن سماهم النص الراسخون في العلم أو الذين قال عنهم (لعلمه الذين يستنبطون منهم).ويتوسط الشيخ الأنصاري في حاشيته على قوانين القمي :بالقول : أن من يدعي الإجماع على حجية ظواهر الكتاب والأخبار النبوية لا يمكنه الادعاء على جميع الظواهر، لأن هناك ظواهر ثبت أنها غير مراده(١٦).

ويستدل الفريق الأول : بأن ذلك الظهور هو ديدن العقلاء على طول التأريخ أي إن الظهور من قوانين الفهم الاجتماعي والعرف البشري في التعامل مع النصوص، بل إن عدم اعتبار الظاهر إخلال بكون القرآن الكريم معجزة ترشد الخلق كلهم إلى الحق لأنه خطاب، وللخطاب مخاطبون، ولابد أن يفهم المخاطبون جميعهم فحوى الخطاب ومراده ودلالته.

من ذلك يظهر إن النزاع على الظهور في خطاب النص، ليس نزاعاً فلسفياً وليس من نواتج العقيدة بل هو نزاع ناتج عن نوع التعامل المجتمعي مع النص عامة إنسحب على النص المقدس خاصة، فكان واحداً من اشكال التعامل مع النص المقدس فلا يجوز أن يتوغل المرء في تفسيره إلا بإذن من صاحب القداسة، في حين عمم القائلون بإعمال الظاهر بأنه نص كبقية النصوص لابد أن تحكمه ذات القوانين الدلالية، وهاتان النظريتان كلتاهما من القوانين الاجتماعية.

إن الموقف الصحيح فيما أرى أن القرآن الكريم له ظهور في حد ذاته لكل آياته الشريفة لكنه في بعض المواضع له معطياته التي تساق بأسلوبه في بيان العلم الإجمالي، ومن الظواهر ما يحفل بوجود قرائن دالة على خلاف الظاهر (كالمخصصات والمقيدات والقرائن على إرادة غير الظاهر) التي تمنع من العمل بظواهره فلا يصح الأخذ مطلقاً بمقولة الظاهر على إطلاقها(١٧)، كما هو مذهب بعض العلماء في

مقابل ما يقرره الاستربادي انه لا يجوز استنباط الاحكام من ظواهر الكتاب فلابد من نص آخر يقوم بتفسير النص الأساس(١٨).

ويرد على الاتجاه الأول : إن تلك النصوص مجملات حكماً وان كانت ظواهر حقيقية وان مخصصات العموم مقيدات الإطلاق وقرائن المجاز هي ذاتها من الظواهر وليست من بواطن المعنى، كما يرد عليهم إن الأخبار التي تنهي عن أدعاء من ليس مخاطباً به انه لايستطيع أن يقدم معرفة تفسيرية مثل قوله (عليه السلام) : ((لا يعرفه إلا أهله ومن خوطب به))(١٩) واستدلوا على النفي بما يصلح للإثبات فقالوا إن في القرآن مطالب عالية لا يستطيع كل أحد الوصول إليها، واستندوا إلى منع التوغل بالمتشابه، واستدلوا بأن الظاهر متشابه بدليل اختلاف الظهور، لذلك قرنوه بالتفسير بالرأي وهذا كله يعارضه عموم الخطاب ووضوح المطلوب وخضوع الجميع لمسؤوليته(٢٠) بينما يرد على الاتجاه الثاني : إن فهم الأولين للقرآن، وفهم الجيل الأول حتى من غير المؤمنين، والتعاطي معه أساساً كنص يحمل مضموناً ومحتوى لابد أن ينطوي على الاعتراف بالظهور العام. أما خصوصيات النص – أو المواضع الخاصة منه جعل لها المشرّع (نخبة خاصة) فهذا لا يعارض الظهور بمعناه العام مما تقدم تبين إن أغلب القواعد الضابطة للاستنباط من النص القرآني محكومة بقوانين التفهم الاجتماعي للخطاب..

قوانين الفهم الاجتماعي في فهم السنة المطهرة

في مجال السنة الشريفة يقسم جمهور العلماء الحديث النبوي إلى المتواتر والآحاد ويقسمها مجموعة من أهل العلم إلى المتواتر والمشهور والآحاد(٢١).

وقالوا : إن المتواتر ما رواه عدد يورث الاطمئنان الكامل بالصدور(٢٢)، واجتهدوا في عدد رواته على أقوال، واختلفوا في العدد فمن قائل أربعة لأنها أعلى نصاب للشهادة، ومن قائل أربعين أخذاً من الجمعة واختار قوم السبعين، ومال قوم إلى أنه أكثر من ثلاثمائة مقارنة بعدد أهل بدر(٢٣) ، لكن الغزالي يرى إن العدد يختلف بالوقائع والأشخاص فأحال الأمر إلى الواقع وطريقة المجتمع في قبوله الخبر(٢٤).

ويعلق الغزالي : وهذه كلها تحكمات فاسدة باردة لا تناسب الغرض ويقول أنه حتى لو توفر عدد كبير جداً ولم يحصل العلم بصدقهم فيجب القطع بكذبهم(٢٥) ويلاحظ هنا إن المقيس عليه في اعتبار الصدق هو عبارة عن مدرك اجتماعي وطريقة المجتمع الإنساني في قبول الخبر. وفي خضم الخلاف في مدى الإمكان أن ينتج الخبر الواحد (علما) أو (ظناً) بحيث يترتب عليه وجوب العمل، يقول العلماء خبر الواحد ثلاثة أقسام (ما لا يفيد الظن، وما تساوت احتمالاته، وما يفيد الظن) وأن العقل دل على الثالث

دون الأدلة السمعية، وفي ذلك استدلوا بدليل الانسداد واحتجوا بأن ظروف النبي لم تمكنه من إبلاغ أقواله للناس جميعاً لذلك حكموا بقبول الخبر الواحد والعمل به بالعقل والإجماع فصارت مرجعية الجعل هي المرجعية الاجتماعية والعقلية فهما الأصلان في الجعل المنهجي لقبول خبر الواحد.

ومن خلال التفاصيل نجد مثلاً ما اشترطه الحنفية للخبر الذي يتحدث عن حكم عام وشامل تعم به البلوى فلم يقبلوه آحاداً وقبله الجمهور آحاداً(٢٦) وكلاهما ينطلقان من الفهم الاجتماعي، فالأول يستند إلى قاعدة عقلية وهي إن ما احتاجه الناس مراراً في يومياتهم ينبغي أن يتواتر أو يشتهر فهناك مانع عرفي اجتماعي أن ينقل آحاداً، بينما اعتمد الجمهور على القياس وقالوا متى قبلنا خبر الآحاد أساساً للبلاغ فعلينا أن نقبله في عظيم الأثر وقليله، إلا إذا نقل ما تحيله العادة(٢٧) والقياس على متعارف اجتماعي أيضاً.

أثر قوانين الفهم الاجتماعي في حجية الإجماع(جدلية إرادة العقل الجمعي)

عرّف الغزالي الإجماع : انه اتفاق الأمة على أمر من الأمور الدينية(٢٨) وعرفه الآمدى : انه اتفاق أهل الحل والعقد من أمة محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) على حكم واقعة من الوقائع(٢٩). ثم يقول هذا إذا أردنا منه أصلاً كاشفاً عن الاحكام، وإلا فالواجب أن يقال ((اتفاق المكلفين))(٣٠). وهنا يظهر نوعان من الإجماع :

١/ إجماع المتخصصين سواء كانوا فقهاء أو قضاة أو علماء في تخصص ما، أو إجماع القادة والسياسيين على تصرف ما، فهذا هو الإجماع التنظيري إزاء إشكالية واقعية هناك حاجة لاكتشاف طريقة لمعالجتها أو التعامل معها على مستوى النظر والمعرفة.

٢/ اتفاق الناس التابعين لمنظومة (عقائدية وتشريعية) واحدة على موقف عام إزاء قضية لا تخص فقط ((نخبة متخصصة)) وبذلك نستطيع أن نعتبر ان الأول ((خلاصة حوار علمي ينتج عنه اتفاق بين متخصصين)). والثاني استفتاء الناس على قضية عامة تتعدى النطاق الخاص وعلى كلا الإطلاقين يمكننا أن نلاحظ الذائقة الاجتماعية، الناتجة عن تلقي المجتمع وقبوله والأصل فيه اشتراط الكثرة العددية فأساسه المعرفي ((العدد الأكبر)).

لذلك : يبطله أحمد بن حنبل لصعوبة تحصيله وليس لخلل في مفهومه فقد نقل عنه أنه قال ((من أدعى وجود الإجماع فهو كاذب)) اعتماداً منه على أن معرفة اتفاقهم صعب أي أن معرفة الإجماع متعذرة(٣١).ويرد عليه إن الفقهاء قد علموا اتفاق الجمهور مثلاً على أن لا يقتل المسلم بالذمي، وعلموا

خلاف الحنفية في ذلك وعلموا رأي الجمهور في بطلان الزواج بلا ولي، ونعلم علماً لا مراء فيه أن الحنفية على نقيض ذلك فكيف نقبل القول في تعذر تحصيله.

ويناقش هذا الرد : بأن تلك الآراء فتوى لإمام المذهب، وهو واحد أما الباقي فهم له أتباع أو مقلدون فلا ينطبق هنا مفهوم الإجماع وتصح رؤية أحمد بن حنبل.

ويستدل المنكرون لحجية الإجماع بقولهم : هل تقبلون إجماع اليهود والنصارى في إنكار نبوة محمد(٣٢) إذا كنتم ترون أن الأصل فيه ((العدد الكثير من المتفقين)) على قضية ما. ويرد : ان ذلك الاجماع خارج الثوابت الكبرى ((المنظومة العقائدية)) فلا يصح ولكي نفسر قبول أكثر المذاهب بالإجماع حجة شرعية، فلأنهم يعتمدون هنا القبول الاجتماعي، أما تمسك الشيعة والخوارج والنظّام برفض الإجماع فلاعتبارات عقائدية، ولعله تمسكاً بتحصيل اليقين في مجال الفتوى كما يصرح بذلك أصوليو الشيعة الإمامية ويلاحظ أن الأدلة السمعية على حجية الإجماع لا تكاد تنهض قاطعة فإن أقوى ما استدل القائلون به لحجية الإجماع قوله تعالى : ((انه سبيل المؤمنين..)) كما تنص الآية(٣٣)، والدليل تنقصه الدلالة الكافية وبهذا يكون مستند الإجماع خيار الناس، واتفاق الناس على قبول ما يتفق عليه الكافة أو الأغلب(٣٤).

ولأجله أهدرت آراء من هو خارج عن الملة، وتنازلوا عن شرط الكافة فلم يبالوا بمخالفة القلة، وأخرجوا عوام الناس حتى إذا كانوا من أهل الملة لذلك يقول القاضي أبو بكر الكرخي ((ولا يمتنع أن تكون العصمة من صفات الهيئة الاجتماعية من الخاصة))(٣٥).

وفي مسألة : هل ينعقد الإجماع مع مخالفة الأقلية له قال أكثر العلماء لا ينعقد، وقبل به ووافق الأقلية من الفقهاء كالطبري وأبي الحسين الخياط على انعقاده مع مخالفة الأقلية، وقال مفصلون إذا كان المخالفون في عددهم قد بلغوا التواتر لم يعتد بالإجماع، وذهب فريق رابع إلى أن قول الأكثر حجة وان لم يسم إجماعاً، وقال فريق : إن إتباع الأكثرية أولى(٣٦).

يقول الآمدي : ((إن الأمة اعتمدت في خلافة أبي بكر على انعقاد الإجماع عليه لما اتفق عليه الأكثرون وإن خالف في ذلك جماعة كالإمام علي (عليه السلام) وسعد بن عباده، ولولا إن إجماع الأكثر حجة مع مخالفة الأقل لما كانت خلافة أبي بكر ثابتة بالإجماع))(٣٧). وبذلك : يبدو واضحاً أثر الفهم الاجتماعي وتعددية المستند :

١/ فمن يرى إجماع الكافة فهو يلحظ ((اليقين)) الذي يولده إطباق الناس على موقف ما.

٢/ فمن يرى إجماع الأغلبية يلحظ الأكثر ((المقارب اليقين)) الذي يشير إلى أن الكثرة أقرب للصواب.

٣/ وحينما يتعاظم المخالفون فإن ذلك يخل بالإجماع المجتمعي والنخبوي معاً.

وإزاء الآراء التي تحصر الإجماع بعلماء إحدى المدن الدينية الإسلامية كالمدينة المنورة فقد ذهب الأكثرون إلى عدم حصر الإجماع بهم، وكمثال على ذلك رفض الأصوليين رأي المالكية إن الإجماع هو إجماع أهل المدينة المنورة فقط سواء كان من الصحابة أو التابعين فهم فقط أهل الإجماع ، لأنهم سمعوا من الصحابة وسمع المتأخرون من التابعين وهؤلاء سمعوا ورأوا الصحابة وأولئك سمعوا ورأوا النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وفهموا الإسلام عقيدة وأحكاماً منه واستدل المالكية لهذا : إن أهل المدينة شاهدوا التنزيل وسمعوا التأويل وهم أعرف بأحوال الدين من غيرهم، فيرد عليهم إن في الكوفة ومكة كذلك عدد من الصحابة والذين شاهدوا التنزيل والتابعين الذين سمعوا منهم ولا قائل بإجماع أهلها إنما الإعتبار بعلم العلماء واجتهاد المجتهدين، ولا أثر للبقاع في ذلك ولا دليل على انحصار العلم بأحد إلا إذا قام على ذلك دليل تام، فلا ينعقد إجماع الصحابة ولا الخلفاء، ثم كان اختلافهم في الإجماع السكوتي : ومؤداه لو أن واحداً من العلماء قال رأياً أو فتوى وعرف بها أهل عصره ولم ينكروا عليه، هل يعد ذلك إجماعاً؟

ذهب أحمد وأبو حنيفة وبعض فقهاء الشافعية والجبائي إلى إنه إجماع يعتد به

وذهب : الشافعي وداود وبعض فقهاء الحنفية إنه ليس إجماعاً، ولا حجة فيه وقال أبو علي بن أبي هريرة : إذا كان القائل هو الحاكم، لم يكن إجماعاً لأن حكم الحاكم يقطع الخلاف ويسقط الإعتراض.

الاجماع السكوتي

واختلف العلماء في الإجماع السكوتي، باعتبار عدم إمكان الإفادة من السكوت لما يقال لانه لا ينسب إلى سكوت قول وربما يكون القول لاحتمال الخوف أو الجهل أو عدم الاعتقاد بضرورة الموافقة على حكم.

ويدخل هنا منطق التبرير فتلاحظ أن كثيراً مما يطلق عليه الأغلبية فهي الأغلبية الصامتة التي أريد لها ان تجبر على المواقف التي تخدم السلطة آنذاك فاجمع (فقهاء السلطات المتعاقبة) على اعتبار الإجماع السكوتي حجة لتمرير الكثير من آراء علماء البلاطات الرسمية.

واستدلوا بقول الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) (لا تجتمع أمتي على خطأ) وهو في الدلالة محل نقاش مثل الآية المتقدمة أيضاً وتركوا المقتضى العقلي الذي يستند إلى تعدد العقول وكثرة الممارسين للموضوع الواحد، فالأساس المعرفي إذن هو أساس إحصائي (عددي) وليس أساساً نصياً أو عقلياً.

قول الصحابي

وكذا قول الصحابي ومذهبه فهو ليس بحجة أبداً عند أغلب الاصوليين، لأنه يجوز عليه الغلط ولم تثبت عصمته، لاسيما وقد أجاز هو أن يخالف(٣٨) ومنع الغزالي العالم أن يقلد الصحابي ورفض الاستحسان رفضاً قاطعاً معتبراً إياه استخدام الرأي غير مدعوم بدليل علمي(٣٩).

السيرة العقلائية

أما ما أصطلح عليه بالسيرة العقلانية وما تسمى أحياناً بالبناء العقلي فتعرف بأنها الميل العام عند العقلاء من البشر نحو سلوك معين دون أن يكون للشرع دور ايجابي في تكوين هذا الميل(٤٠)، فإذا سكتت الشريعة عن هذا الميل ولم تردعه اعتبر أصلاً فالمدار فيه على (العقل النوعي) ومدى القبول والموافقة.

من كل ما تقدم نلحظ أن طريقة المجتمع في فهم النص باعتباره مجتمعاً، وطريقته في فهم الوقائع والنوازل وموضوعات الحكم وطريقته في ضبط العلاقة بين الحكم والموضوع منتج اجتماعي، وهذا المنتج يحدد الاختيار المجتمعي للقواعد التي يتخذها في صناعة المعرفة بصورة عامة، والمعرفة الفقهية بصورة خاصة.

شرع من قبلنا

لقد أجاب الأصوليون على سؤال مهم : هل كان النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) قبل البعثة متعبداً بشرع أحد الأنبياء قبله أم لا، فنفى المعتزلة ذلك، ومنهم أبو الحسن البصري صاحب المعتمد(٤١).وذهب غيرهم إلى أنه متعبد لشريعة سماوية ولكنهم اختلفوا في الشريعة السماوية التي تعبد بها على أقوال وتوقف في وقوعه بعضهم كالغزالي والقاضي عبد الجبار (لأن عدم تعبده محال عقلي) ولا يتصور أن يكون غير متعبد لكن لأنه لم يظهر دليل على تعبده بشريعة سابقة فكان فقدان الدليل مع ضرورة الموجب مدعاة للتوقف.

وحاججهم مخالفون لهم قالوا : لكن ذلك يتقاطع مع إقرار الإسلام والقرآن بالشرائع والأديان السابقة واحترام كل المرسلين، وأنه (صلى الله عليه وآله وسلم) لابد أنه كان قبل البعثة يصلي ويحج ويعتمر ويتجنب الخمر والميتة والفواحش مما لا يتوقع أن يكون بلا شرع يلتزم به.

إن هذا الحوار مقدمة لاعتماد الشرائع السابقة في حالة عدم وجود نص تفصيلي في الواقعة، وأصله اعتماد السوابق التشريعية المعتمدة من أهل التوحيد كأصل من أصول التشريع.

بعد البعثة حينما لم يجد المسلمون نصاً أو قياساً أو إجماعاً على واقعة ووجدوا لها حكماً أو مقيساً عليه في الشرائع السماوية المتقدمة فهل تعد الشرائع السابقة مصدراً لمثل هذه الأحكام؟

ذهب فقهاء الأشاعرة والمعتزلة : بالرفض والمنع وذهب أبو حنيفة وبعض أصحاب الشافعي أنه لما كان النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) قد تعبد بما صح من الشرائع من طريق الوحي وليس من كتبهم فقد جاز لنا أن نأخذ منهم ما نعتقده صحيحاً.

لقد استدل المانعون : بأنه لو كانت الشرائع السابقة إحدى مرجعيات التشريع لأمر (صلى الله عليه وآله وسلم) بتعلمها ثم أن الإجماع قائم على إن الإسلام ناسخ ولا يجوز العمل بالمنسوخ. لذلك يقرر الغزالي في مستصفاه إن شرع من قبلنا من الأصول الموهومة، ويكون المعزز الإجتماعي لمثل هذا الموقف الرافض أن المجتمعات تجدد رؤاها وتجديد الرؤى والحلول دليل على إهدار هذا الأصل وهذا من قوانين الفهم الاجتماعي للشرائع.

مذهب الصحابي

من المتطلبات الاجتماعية أن يتضافر النص والاجتهاد في صنع المنظومة التشريعية، فالنص وحده على ضرورته وحاكميته ومحكماته (متناهٍ) والوقائع والحوادث والأفعال غير نهائية فلابد من الاجتهاد سواء داخل النص أو من خلال اجتهاد رديف للنص شرط أن يتوافق مع حقائقه وكلياته الأساسية وبحسب التسلسل فإن بعض الأصوليين اعتمدوا مذهب الصحابي وهو : اجتهاده فيما لا نص فيه سواء كان الصحابي إماماً أو حاكماً أو مفتياً ، فهل تتحول آراؤه إلى سوابق إفتائية ملزمة للأجيال التي بعده ؟ ويهدر الزمن وتطوراته والمعرفة وتطوراتها والمكان والبيئة وتجدد الفهم للنص؟

إن الجواب على هذا السؤال له صلة بالمتغيرات الاجتماعية وأثرها في تفهم النص، فمن لاحظ هذه المتغيرات أقصر قيمتها المرجعية على عصره، ومن لم يلحظ آثار للمتغيرات الإجتماعية في جعل فتوى الصحابي إحدى الأصول التي يلزم المجتهدون المتأخرون عنه بها.

والموقف الراجح عند الأصوليين إن الصحابي – رغم رفعة منزلته – ليس له رأي ملزم لغيره من الصحابة في عصره فلا يكون ملزماً لمن بعده.

وبهذا الراجح أخذ المعتزلة والاشاعرة والشافعي وكبار الحنفية أما مالك فذهب إلى أن قول الصحابي والتابعي حجة يقدمه على القياس انسجاماً مع موقفه في ((أنموذج المدينة))(٤٢) الذي صار أساساً للإجماع ولقبول الخبر الواحد.

إن أجمل استدلال يقدمه المعارضون لاعتبار مذهب الصحابي فقط سوابق إفتائية قولهم إن التابعي إذا تمكن من الاجتهاد فلا يجوز له تقليد من هو مثله، لأن الوقائع تتغير و الظروف والأزمان تتبدل، فكان هو لا يلزم برأيه أقرانه ولا يجب عليه الإلتزام برأي أقرانه.

ومقابل ذلك : نجد استدلالاً أكثر إعراضاً عن أثر المتغيرات الاجتماعية قولهم : إن اجتهاد الصحابي راجح على اجتهاد التابعي ومن بعده لمشاهدته التنزيل(٤٣) لذلك فهو ملزم لمن بعده.

إن الموقف الرافض لمذهب الصحابي وقوله ملزم للأجيال التي بعده مبنيٌّ على إن لكل زمن ظروفه ووعي أجياله للنص ومتغيرات الموضوع فهذا ديدن المجتمعات وهذا هو تأثير قوانين الفهم الإجتماعي في صنع القاعدة أو الأصل الذي يرجع إليه المجتهد في الاستنباط.

الإستحسان

يمكن توصيف مفهوم الإستحسان بأنه تحول في تفكير الفقيه نحو احتواء الشريعة للمتطلبات الإجتماعية الضرورية ليس على أساس نص إنما أخذ ضغوط الواقع بنظر الاعتبار، ومن أبرز الأدلة التي يقدمونها للتدليل على حجيته ما نسب إلى الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن(٤٤)، وكذلك هو ناتج عن وقائع اجتماعية لا تحكمها أصول منصوصة مثل (دخول الحمام واستعمال الماء ومدة البقاء فيه) وشرب الماء من أيدي السقائين وهذه وقائع ونوازل حصلت في ظروف اجتماعية غير ثابتة، ويدخلون الاستحسان في المسائل الإجرائية مثل أن فقيهاً يستحسن أن تكون متعة

المطلقة ثلاثين درهماً وان شفعة اليتيم ثلاثة أيام وغيرها من السلطة التقديرية الممنوحة للفقيه والتي يراها منسجمة مع الواقع الإجتماعي.

يقول الآمدي : إن الاستحسان يطلق على ما يميل إليه الإنسان ويهواه من الصور والمعاني(٤٥).

لذلك عبر الحنفية عنه أنه دليل ينقدح في نفس المجتهد لا يقدر على إظهاره(٤٦)، وظني أنه مراعاة للمتطلبات الاجتماعية لأنه يستقر في وعيهم أنه حاصل قبول المجتمع لحكم ما لذلك يقولون أنه عدول من موجب قياس إلى ما هو أقوى منه، ولما اعترض عليهم قالوا : هو عدول عن حكم الأصل إلى حكم الطارئ الذي تفرضه الأحوال الاجتماعية وقالوا أنه عدول من حكم الدليل إلى العادة فقيل لهم ان أردتم بالعادة ما اتفقت عليه الأمة فهو حق، فهذا الاستحسان يؤيده الإجماع، وإلا فهو باب لترك الدليل الشرعي(٤٧).

يقول السرخسي : إن معناه طلب الإحسان للاتباع أو ما جعله الشارع موكول لرأينا فكل ما حدده الشارع بكلمة معروف متداول للاستحسان مثل (متاعاً بالمعروف) وقوله تعالى : و على المولد له رزقهن وكسوتهن بالمعروف(٤٨) ويضرب مثلاً يقول (إذا اختلف شهود الزنا في زاوية البيت التي وقع فيها، فالقياس ألا يقام الحد والاستحسان أن يقام)(٤٩)، ونقل عن مالك بن أنس قوله تسعة أعشار العلم الاستحسان(٥٠).

لقد تبنى إبن حزم – كعادته – النظر للواقعة المنهجية إنها من نواتج النص الشرعي بقطع النظر تماماً عن الواقع الإجتماعي، فأنكر ابن حزم صحة حديث (ما رواه المسلمون)(٥١) ويرى أنه لو فرضنا قبوله فهو دال على الإجماع وليس على استحسان البعض.

ويجعل القرافي الاستحسان، علاجاً لمقتضيات الضرورة مثل جواز أن ينظر الأجنبي إلى موضع الزينة الظاهرة من الحرة(٥٢).ويعتبر أصل الاستحسان عند القائلين به استجابة للضغوط اليومية والحاجات الإنسانية، سواء بتكييف النص لتلبية هذه الحاجات أو بتقليب دلالات النص لكي تتفق مع متطلبات المجتمع البشري وأعتقد إن الاستحسان هو أكثر الأصول تعبيراً عن قوانين الفهم الاجتماعي للنص.

المصالح المرسلة

عرفها الأصوليون : بأنها ما لم يشهد لها النص بالاعتبار أو الإلغاء، وهذا يعني إنها تفكير المجتهد بالمنافع ودفع المضار عن الإنسان من خلال الواقع الاجتماعي بحيث يصرحون أن العقل الجمعي قد شهد لها بالاعتبار واعتمدها نظام المجتمع (منظومة المصالح والمفاسد).

ويمتنع الإمامية وفقهاء من الشافعية والحنفية من العمل بها، ويعتمدها المالكية مع إنكار أكثر أصحابه لها ووصفها من قبل غير واحد من الفقهاء بأنها رأي محظ ان المعتمد منها فقط (ما كان قطعياً كلياً ضرورياً) كما يقول الغزالي.

وعندي : إن الرفض والاعتماد كلاهما يبنيان على أسس نصية، فلم تلاحظ فيهما قوة الإرادة الاجتماعية وسنن العمل في المجتمعات ودورها في وضع المعايير والأوليات.

يقول الغزالي : أما ما شهد لها الشرع فهي حجة ويرجع حاصلها إلى القياس وهو اقتباس الحكم من معقول النص والاجماع وأما ما ألغاها الشرع مثل إلزام من أفطر من الأغنياء في رمضان إن عليه صيام شهرين لأن فتح هذا الباب يؤدي إلى تغيير جميع حدود الشرائع(٥٣).

يقول القرافي المالكي : رغم الانكار القولي للعمل بها إلا أنها عند التحقيق موجودة في جميع المذاهب لأنهم يعقدون ويقومون بالمناسبة ولا يطلبون شاهداً بالاعتبار. وليس المصلحة المرسلة إلا ذاك وعمل بها الجويني والغزالي مع الاثنين شديدا الانكار عليها ومن ذلك يظهر انها تمثل الجانب الاجتهادي المرادف للنص والمتجذر في معرفة الواقع الاجتماعي ومتطلباته فالفهم الاجتماعي قد أدخل عنوة في أولويات مرجعيات التشريع ((موضوع المصالح المرسلة)).

العرف

اتفق العلماء إن الغاية من بعثة الأنبياء وإنزال الشرائع تسيير حياة الناس فنشأت هنا جدلية إن حياة الناس حركة بشرية قائمة ومستمرة وفاعلة ولها قوانينها الفطرية، وإن الشرائع واضعة للقوانين التي ستصبح ضوابط عامة للجائز والممنوع في السلوك الاجتماعي فلابد من فهم الخطابات الشرعية فهماً يحقق حاجات الناس وضروراتهم فأصبح الفهم الاجتماعي منهج تفهم للخطاب الشرعي.وقد اعتمد الفقهاء والأصوليون كثيراً على العرف وكانوا يستعينون بالعرف في ترجيح الشهرة الفتوائية، والإجماع المنقول، وانجبار الرواية الضعيفة بعمل الأصحاب.. وغيرها مما استند فيه إلى العرف.فقد أحال الفقهاء على العرف عشرات المسائل الأصولية، ناهيك عن مئات المسائل الفقهية مثل سؤالهم : كيف نحدد النفقة للزوجة، وسؤالهم تحديد المؤونة والزيادة والنقيصة المتسامح فيها التي لا توجب خيار الغبن واعتمد على

العرف في جواز بيع المعاطاة. وأحيل على العرف السفر الذي يصح معه استيفاء الرخص والاستطاعة الموجبة للحج والفقر الموجب لأخذ الزكاة... إلخ.

يقول البهوتي : إن كل الخطابات الشرعية التي ليس لها ألفاظ على سبيل الحقائق الشرعية، فالمرجع في فهم معانيها هو العرف العام(٥٤). واكتشف الشيخ مغنية إن قياس الأولوية وقياس منصوص العلة من المرتكزات العرفية والفهم الاجتماعي(٥٥). من هذا يتبين أن الفهم الاجتماعي أنتج الكثير من القواعد العرفية في الفقه والأصول.

الفراغ التشريعي

إن جزءاً من عناية الفقهاء بالناس ورعاية الواقع والمتغيرات الزمانية ظهرت في فكرة الفراغ التشريعي إذ انطلقت الفكرة من تصور ((إنهاء آثار الفجوة)) الحاصلة بين ((زمن وقف الاجتهاد)) في القرن السادس الهجري وزمن إعادة تشكيل المنظومة الإسلامية في القرن الخامس عشر الهجري، فتناول موضوع الفراغ التشريعي معالجة الأحكام الإمضائية والأحكام الثانوية، والمستحدثات والنوازل، والأحكام التدبيرية والأحكام الإرشادية في آن واحد،

ومنطقة الفراغ التشريعي هي المنطقة الخالية من النصوص الشرعية التفصيلية أو ((منطقة المباحات)) وربما هي منطقة ((الندب والكراهة)). بحيث يمكن للمجتهد، وولاة الأمور المجتهدين أن يقرروا ما يحقق أهداف الدولة الرشيدة والمجتمع القوي. مما هم مخولون فيه من الشارع المقدس.إننا لا نفهم الفراغ التشريعي على انه عبارة عن عدم وجود حكم فذلك أمر فيه إشكال عقائدي إنما الأمر متروك للمجتهد انه كيف يتصرف في حالة وجود حكم تفصيلي محدد، وإن كان الحكم في نطاق العمومات والمطلقات فالحكم إجمالاً موجود ويحتاج إلى مزج نظر المجتهد بين الأصول العامة وهذه المطلقات والعمومات ومتطلبات الواقع الاجتماعي المتغير.

فولي الأمر : حينما يمنع مثلاً من ممارسة إحياء الأراضي للمصلحة العامة ومقتضيات الظروف، يتصرف مراعاة لواقع ضاغط على ((مباح أصلي)).

مما تقدم يظهر جلياً ان المباح في الشريعة نوعان : الأول ما جعله الشرع حقاً ثابتاً لأفراد الناس مثل تعدد الزوجات والطلاق فهذا لا يجوز تقييده وتحريمه، والثاني هو المباح للناس جميعاً مثل إحياء الاراضي والمعادن فهنا يجوز لولي الأمر من باب السياسة الشرعية مع وجود مصلحة أكد أن يحجره.

المبحث الثاني

أثر قوانين التفاهم الإجتماعي على الإنتاج المعرفي الفقهي

يعتبر الواقع الموضوعي الذي يحاول المجتهد والفقيه اكتشاف أحكامه التكليفية أو الوضعية واحد من ركني عملية الاستنباط.. فالإستنباط الفقهي يتكون من ((موضوع)) وحكم، ومتى ما تعامل المجتهد مع الموضوع تعاملاً علمياً دقيقاً وفهم مضمونه ومركباته كان أكثر قدرة على اكتشاف التوصيف التشريعي له (الحكم).غير إن هذا الواقع لم يبقَ المقابل النوعي للحكم بل تحول إلى عنصر تم توظيفه لصنع القواعد المنهجية والأحكام الفقهية. ولعل السبب في هذا التحول اتساع الإنجازات المدنية وتعددها وإنشطارها وغلبة الواقع حجماً وعمقاً على التراكم والمعرفة الفقهية.إن توظيف الواقع لكي يتحول إلى (صانع : يختفي وراء طريقة فهم الفقيه، أو عنصر يساعد الفقيه أو يكون مؤثراً في ترجيحاته لم يأخذ شكلاً واحداً عند الدارسين بل تعددت رؤاه بسبب نوع التمازج الضاغط الذي حصل اعتباراً من بداية القرن الماضي واستمر حتى يومنا هذا وسنستعرض الموجبات والإستحبابات والمداخل الأساسية لدافعية قوانين الفهم الاجتماعي في صنع المعرفة الفقهية:

١/ القلق على التقدم: لقد كانت الحياة الواقعية، وتبعاً لها ((نمط التفكير الفقهي)) يعيش وضعاً رتيباً سكونياً قبل الغزو الأوربي للعالم الإسلامي مطلع القرن العشرين.. فلما دخلت جيوش دول أوربا بعد خسارة الدولة العثمانية الحرب مع دول المحور، وجرى تقسيم ولاياتها وإلحاقها بانتدابات للدول الأوربية على وفق معاهدة سايكس بيكو دخلت عند ذاك المدينة الأوربية الجديدة، كمعارف، ومناهج، وطرق تفكير وسلوكيات، وتطور مدني، وأجهزة... الخ. فظهرت فجوات الفترة الرتيبة التي توقف فيها الاجتهاد الفقهي وتوقف فيها الإنجاز المدني في بلداننا وصار المسلمون أمام صدمة الفارق الحضاري والمدني، الذي يتسبب في الفارق في المستوى الحياتي واستخدامات التقنية، فأثر ذلك على طريقة تفكيرهم أثراً واضحاً بحيث انعقدت مدرسة جمال الدين الأفغاني في كل تنظيراتها على قضية مركزية وهي كيف يستعيد العالم الإسلامي وحدته وكيف تستأنف الحضارة الإسلامية دورها الداخلي والعالمي، فلقد كان جهد مدرسة الأفغاني ومحمد عبده ينصب على تداعيات القلق على الإنسان المسلم من أن يستعصي عليه الخروج من التخلف، فصار سؤالهم المهم الذي يشغل تفكيرهم لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم(٥٦) .

إن هذا القلق جعل بعض العلماء يحاول أن يوظف الواقع العلمي، للإفادة منه في إغناء المعرفة الدينية، وذلك بجعل الخطاب المعياري خطاباً وجودياً كونياً، ساعياً إلى إثبات أحقية النص الإلهي من خلال تطابقه مع المنجزات العلمية، وعزز هذا الإتجاه رأيه بأن في القرآن (٧٥٠) آية كونية بينما لا تزيد آيات

التشريع الفقهي على (١٥٠) آية ليتوصل إلى أن علوم الطبيعة أهم من علم الفقه وأحق بالرعاية(٥٧) فلابد من اعطائه تلك الاهمية الكبرى.

وعلى منوال هذه الرؤية سار طنطاوي الجوهري (١٩٤٠هـ)(٥٨) وأحمد الاسكندراني(٥٩)، ومحمد بخيت المطيعي(٦٠)، وحنفي أحمد(٦١)، ومصطفى صادق الرافعي(٦٢)، والغمراوي(٦٣) وآخرون(٦٤).وقد أشار البعض إن لهذا الاتجاه جذر قديم هو كتاب الغزالي (جواهر القرآن) (٥٠٥هـ)(٦٥)، وكتاب ابن الفضل المرسي (٦٥٥هـ)(٦٦) الذي قال في تفسيره إن القرآن الكريم جمع علوم الأولين والآخرين بحيث لم يحط بها أحد علماً إلا المتكلم بها ثم رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم).بيد أن الجذر القديم لهذا الاتجاه لاقى انتقادات شديدة ظهرت عند الشاطبي في الموافقات وغيره(٦٧). ولاقت الموجة الحديثة لهذا الاتجاه أيضاً نقداً علمياً كبيراً تركزت على افتقاره إلى الضبط في فهم النص وفهم الواقعة وأنه يعمل على إسقاط النظريات على مضمون الخطاب(٦٨).

وقد رفض الكثير من المعاصرين التوظيف العلمي للنصوص(٦٩).

إن هذه الرؤية رغم ما لاقته من انتقادات أنجبت فريقاً يرى أن السبيل الوحيد لتقوية الدول الإسلامية اقتباس الأفكار من أوربا، معتبرين ان ذلك ليس مخالفاً للشريعة بل منسجم مع روحها(٧٠) وكان أبرز من تبنى هذه الفكرة خير الدين التونسي، وقد دعا محمد عبده طلابه إلى تعلم العلوم الحديثة حتى اوجد موقفاً مضاداً له عند علماء الأزهر(٧١).

ولا يزال هذا الاتجاه يفرز تطورات فكرية تعتقد أنه يمكن أن يضاف الواقع كمصدر للمعرفة فيكون إلى جنب النص مثل مدرسة إسلامية المعرفة(٧٢).

٢/ القلق على الإحاطة بالواقع الجديد :لعل عاملين مهمين حركا بعض الفقهاء للبحث عن آليات الإحاطة الفقهية بالواقع الجديد الذي لم يدرسه الفقهاء القدامى وهما :

العامل الأول : الانشغال بالتنظير لفقه الدولة والسلوك السياسي المعاصر.

والعامل الثاني : الانشغال بالتنظير لفقه المجتمعات المتعددة الآفاق والثقافات والسلوك الحركي ضمن الأطر الحضارية المتعددة.

لقد كان الطهطاوي يرى أن من الضروري تفسير الشريعة على ضوء الحاجات الزمنية(٧٣) وإن على علماء الشريعة أن يتعرفوا على العالم المعاصر ويدرسوا العلوم الحديثة(٧٤) وأفرز هذا الإتجاه نخبة ترى ضرورة فهم القضايا الإسلامية طبقاً للواقع(٧٥).

ولعل الشيخ مطهري كان أكثر وعياً بالأطروحة هذه فانه يرى إن في الإسلام حقائق تامة وكاملة لكنها تحتاج إلى فهم عميق لا يتيسر إلا عبر مضامين العقل والواقع(٧٦) وبذلك يكون العلم بالواقع مفتاح الوعي ومفتاح فهم المقاصد والمفاهيم.

ويرى الشيخ مطهري : أنه رغم أن الفقه قائم على الاجتهاد إلا أنه ما زال يعاني من طرق مسدودة، من جرائها يصطدم مع الواقع فلابد من إنهاء حالة التعارض والتصادم بين الفقه والواقع عبر إدراك سليم وقوى للواقع(٧٧). ويؤسس مطهري أفكاره على نظرية التطابق بين التكوين والتشريع أي أن الخالق الحكيم حينما خلق الظواهر الكونية والحقائق العلمية والواقعية فإنه جعلها متناسقة مع التشريع الذي أنزله ولذا لا يتصور أبداً أن يكون هناك تقاطع وتعارض بين الواقع الحقيقي والنصوص التشريعية ولقد سبق إلى هذا ابن رشد في فصل المقال بقوله ان النظر العقلي إذا كان قطعياً لا يتصور أن يتقاطع مع حقيقة شرعية لأن القطعيين لا يتقاطعان ولا يتضادان(٧٨).كذلك : تلتقي هذه النظرية بما عرف في الفكر الغربي بـ (الحقوق الفطرية الطبيعية) التي تتصف بالثبات مما يجعل كل القوانين المدونة تأخذ بها بل وتستند عليها، وانتهى الشيخ مطهري إلى الإقرار بان الواقع يشكل مصدراً مهماً للغاية، وقد نبه الإمام الخميني على ضرورة تجنب الخلط بين دقائق العلوم والعقليات وبين المعاني العرفية(٧٩).

٣/ القلق على التخصص الظرفي :

اشغل ارتباط النص بظرف زمني قديم كثيراً من أهل العلم، وقد تعاملوا مع هذه الإشكالية على ثلاثة محاور :

الأول : إعمال النص كما هو .. دون الالتفات إلى التخصيص الظرفي.

والثاني : اعتبار النص معبر عن الظرف الذي عبر عنه وعليه فإنهم يقررون جواز تبدل الاحكام بتبدل الأزمان.

والثالث : التعامل مع النص بدالتين، الدالة الأولى ألا يفرّق بين النص الشرعي والسمات الزمنية من حيث وجوده وصدوره وتاريخ صدوره، والدالة الثانية أن ينطلق الفقيه من إن في كل نص شرعي قاعدة

حقوقية جوهرية يمكن الإفادة منها في الموضوعات اللاحقة.. ففهم الموضوع ووضعه في مكانه اللائق والمناسب له من الحقائق الجوهرية.

ومثّل المحور الأول ولي الله دهلوي الذي ربط النصوص بما يلائم الوضع القديم(٨٠)، وفرّق محمد إقبال بين الأديان السابقة فعاملها كأنها نصوصاً مرتبطة بأزمانها غير عابرة للأزمان وعلى هذه الرؤية يؤسس لمشروعية النسخ، فالنبي الذي لا يلاحظ عادات وأحوال من يرسل إليهم لا يستطيع أن يحقق رسالته مع أول جيل من المخاطبين. أما النبي الخاتم فهو يعلم انه يحمل (حقائق الدين) مطلقاً ويجعل منها نواة لشريعة عالمية، ويرى أن الأحكام ليست مقصودة لذاتها فلا يمكن أن تفرض بحرفيتها، ويورد إقبال إن البشر قبل الإسلام كانوا يحتاجون إلى الوحي طالما لم ينضج العقل بعد لكن الإسلام جاء مع إرادة الله في أن يتكامل العقل الإنساني فجعل الإسلام خاتم الأديان وهذا يعني إن علم الله الأزلي ارتبط بالتشريع وإن قدرة الإنسان قد وصلت إلى مرحلة الإنجاز فصار النظر العقلي والإنجازات التجريبية شريكة في صنع الموقف على افتراض عدم التعارض.لذلك : فالإسلام نقطة تحول بين عالم بشري قديم لا يستهدى إلا بالوحي، وعالم بشري جديد يجتمع الوحي مع قدرة الإنسان على صنع الهداية من خلال العلم والتفكير العلمي وصرامة المنهج الموصل إلى الحقائق بالتوافق مع كليات الشريعة، فصار مولد الإسلام هو مولد العقل الإستدلالي للإنسان.

إن أهمية الواقع تظهر بوضوح حينما نعلم أن أحد مبادئ الشريعة الإسلامية في التخاطب مع المكلفين هو مبدأ التدرج وإن هذا التدرج قد حصل في تحريم الخمر وعلى رأي في تحريم الربا كونهما خصيصتين كانتا ملازمتين بعمق طبيعة المجتمع الذي خاطبه النص أول مرة، وعند إعادة بناء وضع إسلامي على مستوى أسلمة مجتمع أو أسلمة الدولة لابد من اعتماد هذا التدرج بما أطلق عليه حالياً فقه الواقع أو فقه الأولويات(٨١) فصار اختيار الوقائع التي يتم إخضاعها للنص فقه أولوي والوقائع المؤجلة فقه متدرج الصيرورة وكل ذلك مدخل جديد لمصادر الفقه، لذلك قيل أن فقه الدين لا يتم إلا إذا تكامل الشرع المنقول والواقع المعاش(٨٢).

٤/ القلق على اندراج التطور الزمني والمكاني في عمومات النص :

على مبنى كلامي عقائدي تقع ضرورة إخضاع الزمان والمكان لمقتضيات النص، والمبنى هو خاتمية الرسالة الإسلامية. لكن هذا المبنى له تفصيل وتفصيله إن الأحكام العامة والقواعد الأساسية والثوابت – هذه قواعد مطلقة ثابتة لا تتغير.. وهي بالجعل التكويني فيها من السعة لاستيعاب كل الأزمنة والبيئات. وهناك أحكام تتغير بحسب إقتضاء المصالح زماناً ومكاناً مثل تغير عقوبة التعزير مقداراً وجنساً.

فالأحكام التي تبتنى على الاجتهاد تتحول بتحول الزمان والنصوص الشرعية ثابتة وما ابتنى عليها بدلالة قاطعة ودليل صدور قطعي، وطبيعة ثبوتية. وكلا النوعين : من عند الله، ويتحقق موضوع أثر الزمان والمكان في المعاملات بصورة أوضح وأتم عما هو في العبادات، فالمعاملات إمضاء الشارع وليست من صنع الشارع مثل الخيارات، والشروط، والتنجيز في العقود فهذه كلها ملاكات عقلية وواقعية(٨٣).

وكأمثلة على تغير الأحكام بتغير الواقع مثل جواز اخذ الأجرة على تعليم القرآن وعموم التعليم والإمامة، والقبول بشهادة الأمثل فالأمثل.

أقول : لعل الإستحسان الذي عمل به الحنفية والمالكية، هو منفذ للتخلص من التصادم الذي يحصل بين الحكم الأولي والواقع. ولعل فكرة العناوين الثانوية التي وسعها فقه الإمامية ناظرة لحل هذا الإشكال التطبيقي(٨٤).

بداية الفقه من الواقع إلى النص

يذهب أصحاب هذا الاتجاه إلى أن يكون الواقع ومشكلاته هي حزمة السؤالات الموجهة للنص، وكان هذا التنظير هو الأساس الفكري لما يسمى بـ (فقه النظرية)، وكذلك منهج التفسير الموضوعي.. فهذه تبدأ من الموضوع الخارجي وتجعل التجربة البشرية سؤالاً دائمياً وكبيراً للنص، لأن التفسير الذي يبدأ من الواقع لينتهي بالقرآن يجعل الإنسان وواقعه جزءاً حيوياً من الاهتمام القرآني وهذا المنهج كفيل بمراعاة دائمية للشروط الزمانية والحضارية لفهم النصوص، ودراسة النص ضمن إطاره الاجتماعي الذي نزل فيه، ثم التعامل معه بوصفه يحمل مضموناً حقوقياً وجوهرياً مطلقاً، كما يحمل تناغماً مع واقع صدر في أجوائه في ذات الوقت وهذا الاتجاه.. يعتقد أن مسلكاً كهذا يجعل النص هو الذي يؤسس لثقافة الواقع(٨٥).

اتجاه إن النص واقع :يرى أصحاب هذا الاتجاه أن النص طالما كان عبارة عن لغة فيها مضمون يتشكل في ظرف زماني فإنه منتج ثقافي لكن ذلك لا يمس بإلوهية المصدر، بيد أن مصدره الإلهي لا ينفي واقعية محتواه وانتمائيته البشرية. لذلك فاختيار منهج التحليل اللغوي ينتج عنه أن النص لا يفارق الواقع لأنه كاشف عن الثقافة التي ظهر فيها.. فهنا يكون الواقع مساعداً في فهم النص (الأبنية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية) فيرى نصر أبو زيد مثلاً ارتباط فكرة الوحي بالجن والكهانة لذلك لم يعترض عرب الجاهلية على ظاهرة الوحي.. فالنص يحمل مضموناً مكوَناً ومضموناً مكوناً.

ويرد على هذا الاتجاه : إن العرب أنكروا أول ما أنكروه موضوع الوحي واتهموا النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) بأنه شاعر ومجنون، ولم يتعد فكرهم كما يذهب أبو زيد إلى العبور إلى فكرة الوحي من

الجن أو الكهانة المعروفة فالمقدمة التي أقام د. نصر عليه أفكاره هي مقدمة فاسدة تستلزم فساد ما يؤسس عليها.ثم : إننا لا نجد شخصاً من الذين آمنوا برسالته انطلق من الشعر أو الكهانة، لأن العلاقة بينهما كانت مدعاة لعدم الإيمان به وليس العكس(٨٦).

أولوية الواقع على العقل

يرى د. حسن حنفي إن الواقع ينافس العقل، فأسباب النزول، والنسخ، ومراعاة المصالح فيها دلالة على ضرورة الأخذ بالاعتبار ((الظرف الزماني والحضاري)) فالعلاقة ليست بين العقل والنقل، إنما العلاقة أساسها الواقع ثم النص ثم العقل لذلك لا يجوز أن تكون اللغة وحدها مقياساً لفهم النص ويستدل على ما يذهب إليه إنه إذا تعارض النص مع الواقع فلابد من تأويله، ويرى أصحاب هذا الاتجاه أن الأصل في نزعة تقديم العقل على النص وفي اعتبار المصلحة – كما هي نظرية الطوفي– قابلة لتخصيص النص أي هما للتوافق مع الواقع(٨٧). ويخلص إلى إن الأساس في التكوين المعرفي، البديهيات العقلية والمنطقية والواقع.وإن النظام الوجودي : أفرز تقديم العقل على النص لاسيما (علم كلام المعتزلة).مقابل النظام المعياري الذي أفرز تقديم النص على العقل والواقع ممثلاً (الفقه المدرسي).ولكن : لما كانت المفاهيم الأولية للذهن البشري تنتزع من الواقع ولما كان النص يستعين بالواقع (لغة ومتبينات). فإن فهم النص سيكون من معطيات الواقع كالذي يطلق عليه الفهم العرفي للنص.كذلك : فإن ثبات النص، وتغير الواقع – يمنح العلاقة بينهما صفة (التكامل) فالثابت الذي يتعامل مع الثابت ((لا يفترض متغيرات العقل والعلم)). والمتغير الذي يتعامل مع متغير ليس له (كليات حاكمة وأبدية). لذلك : فعناصر فهم النص (الواقع، والمقاصد) فالواقع مولد معرفي والمقاصد موجه معرفي.

وتجد ضمن الحوارات العميقة والمنتجة حوار التحسين والتقبيح الذي بدأ من محاولة للبرهنة إن في الأشياء حسن وقبح، ثم أن العقل يدرك هذا الحسن الموجود في الأشياء والقبح، ثم يستحسن الحسن ويستهجن القبح، ثم أن هناك تطابقاً بين رؤية العقل ورؤية الشرع وكل هذا الحوار مداره الواقع لا غير.قديماً قالوا إن سبب النزول يضيء النص، وإن بعض الآيات الكريمة لا يعرف المراد منها ما لم يتم الاطلاع(٨٨) على سبب النزول مثل آية السعي، وآية نفي الجناح وعلى مستوى الدرس الأصولي : قالوا إن الاستحسان عبارة عن عدول المجتهد من حكم إلى آخر لضرورة، أو لأمر خفي.

فقه الإمامية : هناك مدخل لما يسمى بالعنوان الثانوي وفي نصوصهم : نلحظ عبارة حكومة لا ضرر على الأحكام الأولية حكومة معتبرة.وكمجمل : نجد اتفاقاً حاصلاً إن هدف الفقه علاج مشكلات الواقع وللواقع متعلقات (المصالح والمضار). فحينما لا يكون الواقع مفهوماً وواضحاً يحصل تصادم بين الواقع

وبين طريقة الفقيه في إعمال النص. فما هو دور الواقع في فهم النص، وهل يرتقي الواقع لكي يؤسس مدخلاً منهجياً.وفي مباحث التزاحم نجد تكليفين يعجز عن الإتيان بهما في وقت واحد. وهذا التنافي في مقام الامتثال (الواقع)، فهناك أمور تخضع للفهم اللفظي وتتكفل بها اللغة وطرقها في الدلالة، وهناك أمور مرجعها الارتكاز الاجتماعي.

المبحث الثالث

اتجاهات توظيف القوانين الإجتماعية في صنع القواعد المنهجية :

١/ اتجاه تحويل المعرفة العلمية إلى كاشف عن مقاصد النص ومعانيه ومضامينه، فهذا الاتجاه يوظف المستجدات العلمية لفهم النص. بحيث تصبح القواعد المنهجية لتلك العلوم بصورة غير مباشرة قواعد لفهم النص.

٢/ اتجاه يحاول أن يجعل الواقع قاعدة للفهم : فقد دعا الطهطاوي إلى فهم الشريعة في ضوء الحاجة الزمنية(٨٩)، وإلى حد ما كان الشيخ محمد عبده(٩٠). ففهم القضايا الإسلامية طبقاً للواقع يجعل الدين حياً ومرتبطاً بالواقع.

ومثاله : طنطاوي جوهري ((الجواهر في تفسير القرآن))(٩١)، والشيخ محمد الاسكندراني في كتابه كشف الأسرار(٩٢).هذا الاتجاه نقل الخطاب الإلهي إلى (معاني وجودية) واعتبرها مصاديق عملية له.

٣/ اتجاه يشغله قلق التخلف والسعي إلى التقدم فيحاول أن يجعل المنجز الأوربي أصله في الإسلام فكراً وحضارة(٩٣).

يقول السيد فضل الله (كلما كان المجتهد أرحب افقاً وكلما كان أكثر معرفة بالواقع كان أقرب إلى استنباط الحكم الشرعي(٩٤).وطالب بعضهم : بالإلمام بالعلوم الإنسانية الحديثة.

٤/ الشيخ مطهري : الفهم الأعمق للواقع(٩٥).الإسلام : حقائق تامة وكاملة ولكن لا يتيسر فهمها إلا عبر التعرف على مضامين الواقع. إن معرفة الحقائق الموضوعية تجعل المرء أقدر على فهم مقاصد الوحي(٩٦). وينطلق مطهري من تطابق التكوين والتدوين.

٥/ الواقع والتخصص الظرفي : ذهب ولي الله الدهلوي إلى أن النصوص جاءت على وفق الظروف في شبه الجزيرة(٩٧). ووافقه إقبال(٩٨). واستندوا معاً على أن الذي أضطر أبا حنيفة للاستحسان هو ذلك الارتباط بين النص والزمن.فقطعاً : النصوص مرتبطة بالعادات والأحوال والخصائص.

رأي إقبال : لا يتصور إن نبياً يأتي بشريعة تخالف الوضع الاجتماعي ولا يترك كل أمة تصنع قواعد سلوكية.والوسط : إن النبي يعلم أمة (شريعته) مع ظروفها ويحولها إلى شريعة عالمية.

يقول : ((إن النبي من العالم القديم باعتبار رسالته، ومن العالم الحديث باعتبار الروح التي انطوت عليها)).. هذا الرأي هو أيضاً لروجيه جارودي.

٦/ تدرج الأحكام : التزم عدد من المفسرين بالقول بتدرج أحكام الربا وعقوبة شرب الخمر وعقوبة الزنا... الخ(٩٩). واستفاد معاصرون من التدرج باكتشاف ما أطلقوا عليه فقه الأولويات (فقه الواقع) في تطبيق الشريعة في ظروفنا فلابد من التدرج بحسب ما تقتضيه الظروف.

٧/ السيد الصدر : فسر السيد الصدر (الفقه الجزئي) وغياب النظرية الفقهية إن الفقهاء لم يعالجوا الواقع بروح التطبيق الكامل والشمولي عليه فجزئوا الموضوع الواحد.لذلك : لابد من (طرح تساؤلات الواقع كلها مرة واحدة على النص).

التفسير الموضوعي : ورأيه : إن البداية تحصل بالموضوع الخارجي وان النص يوحد بين التجربة البشرية والخطاب السماوي لأن التفسير يبدأ من الواقع وينتهي بالقرآن(١٠٠).

٨/ نصر حامد أبو زيد : اللغة تستبطن الثقافة والنص تعبير عن ثقافة النص لديه القدرة على تجاوز السائدة إلى البدائل دور مزدوج. القرآن تحول إلى نص متداول وصار ((منتج ثقافي)) لأنه يستحيل أن يفارق الواقع وتشكل بنزول متدرج فهو نص إلهي ولكن مضمون النص واقعي. إن الميزة لهذا النص : أنه يعيد بناء الواقع في نسق جديد لذلك فهناك علاقة جدلية بين النص والواقع. فلأجل فهم النص : لابد من دراسة الأبنية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، ومعرفة المتلقي الأول للنص(١٠١).

الواقع : مصدر الإشكاليات وموضوع الحكم وهذا اتجاه حسن حنفي ، كان الفقهاء يعتقدون إن الإشكال يثيره العقل فكانت عندهم الثنائية – العقل – النص. اما اليوم : الواقع هو الذي يثير الإشكالية(١٠٢).يستدل على ذلك : أسباب النزول، النسخ، المصلحة المرسلة.

الواقع كنظام : أساس التفكير، التكوين المعرفي، ومنهما : تقدم الرؤية الخاصة بالفهم الديني.

إننا نعي أثر الواقع في تغيير التوجه على مختلف الصعد المعرفية فلابد من تحويل الواقع إلى منطق عام. فلابد من متابعة جريان الواقع وعلاقته بالنص وفهمه فكلما تغير الواقع أدى إلى تغير الفهم باطراد.

هوامش البحث

---

[١]/ رجاء دويدار : البحث العلمي ص١٢٩
[٢]/ ابن الحاجب : مختصر المنتهى : شرح العضد ١٨/١
[٣]/ العلامة الحلي : تهذيب الأصول ص٤٨
[٤]/ الكاظمي: تقريراتالنائيني ١٠٧/٤
[٥]/ السيد محمد باقر الصدر : المعالم الجديدة ٤٢/١
[٦]/ الغزالي : احياء علوم الدين ١٦٠/١
[٧]/ الغزالي : المستصفى في علم الاصول ج١٩٥/١
[٨]/ الآمدي : الإحكام في أصول الأحكام، أصول السرخسي ١٩٥/١، ابن حزم : الإحكام ٤٤٤/٤، كشف الأسرار للبزدوي ٢٩٤/٣.
[٩]/ سورة البقرة (١٤٤).
[١٠]/ اصول السرخسي ٦٧/٢، ظ: الآمدي : الإحكام ٦٥٠/٣.
[١١]/ الشافعي : الرسالة ص١١٣.
[١٢]/ الغزالي : المستصفى ، ٢٥١/١.
[١٣]/ مبادئ الوصول : ٣٣/١.
[١٤]/ الغزالي : المستصفى ٢٥١/١.
[١٥]/ هداية المسترشدين : ٤٨٠/١ ، أنوار الأصول ٣٠٥/٢.
[١٦]/ حاشية الشيخ الانصاري على قوانين القمي ص١١٥.
[١٧]/ الاسترابادي : الفوائد المدنية ١٨٠ .
[١٨]/ م.ن : ١٨٠.
[١٩]/ روضة الكافي ٤٨٥ ، ظ : كتاب القضاء في وسائل الشيعة ١٧٦/٢٧ باب صفات القاضي.
[٢٠]/ مستدرك سفينة البحار ١٩٩/١، ميزان الحكمة ٢١٦/٨.
[٢١]/ السرخسي : الاصول ٦٤/٢، بحوث في علم الأصول ٤٢/١.
[٢٢]/ معالم أصول الفقه ١٢٤/١، كشف الأسرار ٣٩١/٣.
[٢٣]/ الغزالي : المستصفى ٢٦٨/١.
[٢٤]/ المستصفى ٢٦٨/١.
[٢٥]/ م.ن : ٢٦٨/١.
[٢٦]/ الاصول العامة للفقه المقارن : ص١١، ص٢٢٣.
[٢٧]/ الأصول العامة للفقه المقارن ٢٢٣/١.
[٢٨]/ انسداد باب العلم : هو انعدام الطريق الى الموقف الشرعي وعدم وجود مسلك إلا الظن، الذي ليس عليه دليل يجعله أساساً للعمل إلا تفادي الانسداد.
[٢٩]/ الغزالي : ٣٤٥/١.
[٣٠]/ الآمدي : الإحكام ٣٧٦/٤.
[٣١]/ الآمدي : الإحكام ١٩٥/١.
[٣٢]/ الآمدي : الإحكام ١٩٨/١.
[٣٣]/ سورة : الآية ( ).
[٣٤]/ ظ : الآمدي ٢٠١/١.
[٣٥]/ الكرخي : أصول الفقه ١٢٠/١.
[٣٦]/ الآمدي : ٢٢٦/١.
[٣٧]/ الآمدي : الإحكام ٢٣٧/١.
[٣٨]/ المستصفى : ٤٢٤/١.
[٣٩]/ المستصفى : ٤٣٢/١.
[٤٠]/ محمد تقي الحكيم : الاصول العامة ص٣٢٠ ، ظ: دروس تمهيدية في علم الأصول ١٤٠/١

---

[٤١]/ ظ: المعتمد في شرح العضد ٣٣٦/٢.
[٤٢]/ الآمدي :
[٤٣]/ المستصفى :
[٤٤]/ السخاوي : المقاصد الحسنة ١٩٦/١، نصب الراية ٤٢٤/١٠ (يرى العلماء إنه قول لإبن مسعود).
[٤٥]/ الآمدي : الإحكام ج٤/١٥٧.
[٤٦]/ اصول السرخسي : ج٢/٢٠٠.
[٤٧]/ م.ن : ٢٠٠/٢.
[٤٨]/ م.ن : ٢٠٠/٢.
[٤٩]/ اصول السرخسي : ج٢ ص٢٠١.
[٥٠]/ ابن حزم : الاحكام ٧٥٧/٦ ، ظ: أنوار البروق في أنواع الفروق ٣٨٢/٧.
[٥١]/ ابن حزم : الإحكام ٧٥٨/٦ ، الشاطبي : الموافقات ١٩٨/٤.
[٥٢]/ القرافي : الفروق ٤٢٠/١.
[٥٣]/ المستصفى : ٤٣٧/١.
[٥٤]/ البهوتي : كشاف القناع ، ج٥/٣.
[٥٥]/ محمد جواد مغنية : علم اصول الفقه في ثوبه الجديد ص٢٦٣.
[٥٦]/ شكيب ارسلان : لماذا تأخر المسلمون .. ص٥.
[٥٧]/ طنطاوي جوهري : الجواهر في تفسير القرآن ٦/١.
[٥٨]/ م.ن : ٧/١.
[٥٩]/ احمد الاسكندراني : كشف الأسرار النورانية القرآنية ص٨.
[٦٠]/ محمد بخيت المطبعي : تنبيه العقول ص٢٥.
[٦١]/ حنفي أحمد : التفسير العلمي للآيات الكونية ص١٦.
[٦٢]/ مصطفى صادق الرافعي : اعجاز القرآن ١٧.
[٦٣]/ محمد احمد الغمراوي : سنن الله الكونية ٢٧.
[٦٤]/ ظ: محمد حسين الذهبي : التفسير والمفسرون ٤٨١/٢.
[٦٥]/ الغزالي : جواهر القرآن ص (ظ: فصل٥ : انشعاب العلوم).
[٦٦]/ ظ: السيوطي : الاتقان ٢/ .
[٦٧]/ الشاطبي : الموافقات ٥٥/١.
[٦٨]/ يحيى محمد : الاتجاهات الحديثة وتوظيف الواقع، مجلة المنهاج ع٦٣، ص١٣.
[٦٩]/ م.ن : ص١٥.
[٧٠]/ البرت حوراني : الفكر العربي في عصر النهضة ص١١٤.
[٧١]/ محمد رشيد رضا : تفسير المنار ٤٣/٤.
[٧٢]/ طه جابر العلواني : اسلامية المعرفة ص٣٧.
[٧٣]/ البرت حوراني : الفكر العربي ص٩٨.
[٧٤]/ محمد حسين فضل الله : حوار مجلة قضايا إسلامية ع٤ ، ص١٣٨.
[٧٥]/ صدر الدين شرف الدين : اختصاص الفقيه : قضايا اسلامية ع٥ ص٦٩.
[٧٦]/ مرتضى مطهري : حق العقل في الاجتهاد ٦١ – ٦٤.
[٧٧]/ مرتضى مطهري : مبدأ الاجتهاد في الإسلام ص٢٨.
[٧٨]/ ابن رشد : فصل المقال ص٣٨.
[٧٩]/ الإمام الخميني : بحث منشور في مجلة الاجتهاد والتقليد ص٩.
[٨٠]/ ظ: فقه الدعوة : حوار مع الشيخ محمد الغزالي ١٢٨/١.
[٨١]/ ظ: فقه الدعوة : حوار مع حسن الترابي ٢٠/٢.
[٨٢]/ سلام رزاق : ملاكات الاحكام في الفقه الإسلامي.
[٨٣]/ م.ن :
[٨٤]/ محمد باقر الصدر : المدرسة القرآنية ص٢١.

---

[85]/ ظ: يحيى محمد : المهمل والمجهول في فكر السيد الصدر ع١١/١٢.

[86]/ نصر حامد أبو زيد : مفهوم النص ص٣٥.

[87]/ د. حسن حنفي : من النص الى الواقع ج٢ ص٢٥٩.

[88]/ يحيى محمد : فهم الدين، ظ: منطق فهم النص ، جدلية الخطاب والواقع.

[89]/ د. بتول فاروق : فلسفة الفقه، دراسة في الأسس والمباني، اطروحة دكتوراه ص١١٧.

[90]/ ظ : رشيد رضا : تفسير المنار ج٤ ص٤٣.

[91]/ طنطاوي جوهري : الجواهر في تفسير القرآن الكريم ٣٨/١.

[92]/ محمد الاسكندراني : كشف الاسرار ص١٢٦.

[93]/ ظ: البرت حوراني : الفكر العربي في عصر النهضة ص١١٤.

[94]/ ظ : مجلة قضايا اسلامية معاصرة، حوار مع السيد فضل الله عدد٤ ص١٣٨.

[95]/ مرتضى مطهري : حق العقل في الاجتهاد ص٦١-٦٢.

[96]/ م.ن. ص٦٣-٦٤.

[97]/ ولي الله الدهلوي :

[98]/ محمد اقبال اللاهودي : تجديد التفكير الديني ص١٩٨.

[99]/ ظ: للتفاصيل : محمد حسين الطباطبائي : الميزان في تفسير القرآن ج١٩/١٠٧، كذلك محمد حسين الذهبي: التفسير والمفسرون ٦٠٤/٢.

[100]/ الشهيد محمد باقر الصدر : المدرسة القرآنية ص٢١.

[101]/ نصر حامد أبو زيد : مفهوم النص ص٢٤.

[102]/ حسن حنفي : من النص إلى الواقع ج١٣/١ ، ج٢٦٩/٢.